

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

# ANAIIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

Francisco de Moraes  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

**RESUMO:** Enfocamos, neste trabalho, a estratégia aristotélica de refutação dos negadores do princípio de não contradição, que tem lugar no livro IV de sua *Metafísica*. Como resultado, temos que o princípio supremo ele mesmo aparece fundado num vínculo primordial que liga o homem, em seu ser, à manifestação das coisas por meio da intencionalidade característica da linguagem. No ato de significar algo uno, o qual remete à primazia ontológica da própria substância, o homem concretiza a sua própria humanidade essencial. Ser homem significa assim assumir no dizer as possibilidades de referência às coisas abertas pelo próprio nome. Partindo desse reconhecimento, nosso trabalho procura ainda abrir caminho para uma outra experiência da linguagem, que não constitui a simples negação ou antítese da aristotélica, a qual visualiza o ser homem, de modo privilegiado, a partir da experiência do 'sem nome'.

**PALAVRAS-CHAVE:** Linguagem, ontologia, Aristóteles.

**ABSTRACT:** In this paper the focus goes to the Aristotle's refutation strategy of the non-contradiction principle deniers, which takes place in Book IV of his *Metaphysics*. As a result, the supreme principle itself appears founded in a primordial bond that connects man, in his being, to the manifestation of things by intentionality feature of language. In the act to mean something unique, which refers to the ontological primacy of the substance itself, the man realizes his own essential humanity. Being a man means take the liability of possibilities that are open to things by their own name. Based on this recognition, this paper seeks to open a path for another language experience, that is not the simple denial or antithesis of Aristotle, which visualizes the man, in his being, in such privileged way from the experience of the 'nameless'.

**KEYWORDS:** Language, ontology, Aristotle.

O movimento característico do pensar e do dizer que se viabiliza, unicamente, mediante uma entrega incondicional àquilo que por si mesmo se manifesta e/ou se estende diante de nós tem sido a marca do pensamento que há mais de dois milênios recebeu o nome e a cunhagem de *metafísica*, confundindo-se com a própria filosofia. Supondo que dizer e pensar sejam iniciativas tipicamente humanas, nada deveria nos ser mais natural do que pensar e enunciar uns para os outros nossos pensamentos, o que deveria ocorrer sempre que nos resolvêssemos a tanto. Bastaria o nosso propósito de realizar o ato comunicativo para os

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

outros compartilharem conosco nossos pensamentos e impressões, seja concordando com eles seja discordando ou permanecendo indiferentes. O ato de dizer e de pensar seria uma iniciativa exclusivamente humana não fosse por um detalhe para o qual a metafísica não cansou de chamar a atenção desde que se constituiu: para poder dizer e pensar é preciso antes ter o que dizer e o que pensar. Não existe nenhum dizer e nenhum pensar que já não sejam o dizer e o pensar *de alguma coisa*. Melhor dizendo, ninguém poderia dizer e pensar o que não se deixa determinar deste ou daquele modo, uma vez que ambos nada mais seriam, em última instância, do que esse esforço de determinação.

Caso não houvesse algo a ser apreendido pelo pensamento e pelo discurso, então já não poderia haver pensamento e nem tampouco discurso algum. É assim que a metafísica acaba por estabelecer uma verdadeira dependência ontológica do homem em relação àquilo de que ele mesmo não pode dispor a seu bel prazer: o ser, o real, o mundo, a tal ponto que dizer e pensar acabam sendo sempre *apenas* o dizer e o pensar do ser previamente dado. Todas as tentativas de negar semelhante dependência e de buscar estabelecer, de maneira diversa, o *éthos* do homem foram violentamente atacadas, como se esse simples propósito já demonstrasse, por si só, uma enorme insensatez. Nosso trabalho procurará explorar as razões dessa tão propalada “dependência ontológica” acompanhando de perto a estratégia aristotélica de refutação dos negadores do Princípio de Não Contradição, considerado por ele o princípio supremo indemonstrável da própria realidade. Para tanto, será necessário colocar em questão dois pressupostos fundamentais de todo pensamento metafísico: a ideia de que o ser deve estar dado, de alguma maneira, antes do pensar e do dizer<sup>1</sup> e a identificação desses últimos com um empenho de determinação fundante.

### 1.1. A enunciação do princípio de não contradição como princípio supremo

Logo no início do livro IV da *Metafísica*, Aristóteles procura assegurar a existência de uma ciência única capaz de investigar o ser enquanto ser fazendo apelo à “evidência” de que a pluralidade de significados do ser supõe, invariavelmente, a remissão a uma natureza única, tal como se chama de *salutar* tudo quanto envolve a *saúde*, desde o remédio até a cor da pele. Sem dúvida, a tal natureza única não pertence nenhuma comunidade genérica; ela não é concebida por Aristóteles como um gênero que reunisse em si as diversas significações do ser

---

<sup>1</sup> O primeiro a enunciar essa tese foi sem dúvida Parmênides em seu famoso poema, que nos versos 35-36 do fragmento VIII diz explicitamente: “Pois só encontrarás o pensar como pensar que já se fez palavra do ser.”

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

como suas espécies. Por outro lado, o que em seguida aparece como a referência unitária das diversas acepções ou significações do ser é a substância:

Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância.<sup>2</sup>

Aos olhos de Aristóteles, parece não restar dúvida de que a substância garante a existência de uma ciência única do ser enquanto ser e mesmo de toda e qualquer ciência. É por isso que em outra passagem célebre do livro VII da *Metafísica*, o mesmo Aristóteles dirá que a antiga questão *ti to ón* deve ser doravante substituída pela questão “o que é a substância?”. Mesmo considerando que a própria substância não pode ser compreendida enquanto causa das demais acepções de ser, como bem lembrou Pierre Aubenque<sup>3</sup>, fica patente que todas elas só se tornam reveladoras por se voltarem para aquela. Somente a substância satisfaz plenamente a ideia de um ser por si, e, mais do que todas, a substância divina. Nada poderia ser, em algum sentido, se não fosse em função da substância, sendo esta última entendida como ponto de referência obrigatório de toda e qualquer especificação. Mesmo o discurso, para ser significativo, deve ser capaz de respeitar a primazia da substância ante as outras significações do ser, como se a própria possibilidade do dizer estivesse condicionada, de antemão, ao respeito à hierarquia existente entre substância e acidentes. É isso que Aristóteles tem em vista quando afirma ser impossível predicar um acidente de outro acidente, a menos que algo definido e último esteja sendo suposto como subjacente a essa forma degradada de predicação.<sup>4</sup> A unidade inalterável da substância, que permanece firme em si mesma por mais que se lhe retirem ou acrescentem predicados acidentais, coincide com o caráter de presença constante atribuída ao ser. O ser ele mesmo, já dizia Parmênides, não se gera e nem se corrompe. E Aristóteles concordará com Parmênides no essencial, mesmo rejeitando a consequência tirada por este de que o movimento e a mudança estariam excluídos do ser.

O ponto de apoio na substância como princípio a partir do qual se estrutura toda e qualquer realidade dada aos sentidos, sem que a mesma esteja diluída como tal na diversidade

---

<sup>2</sup> *Met.*, IV, 1003 b 5-10.

<sup>3</sup> “Não se pode deduzir da essência as outras categorias: estas serão sempre imprevisíveis e não é uma análise da essência que nos dirá porque o ser se nos oferece como quantidade, como tempo, como relação, etc., e não de outro modo. AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF-Quadrige, 2002, p. 193.

<sup>4</sup> *Met.* IV, 1007 b 2.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

sensível, e a visão que faz o discurso humano, todo ele, ter de obedecer à hierarquia existente entre substância, entendida como sujeito, e *seus* acidentes ou predicados permitiu a Aristóteles polemizar com toda a tradição de pensamento anterior dos chamados pré-socráticos e abrir guerra contra aqueles que eram considerados por ele um subproduto dessa tradição: “os que falam somente pela graça do discurso”<sup>5</sup>. Sem dúvida, tal polêmica está longe de ser arbitrária. Em questão está o redirecionamento da realidade como um todo da *phýsis* para a metafísica. Tal redirecionamento, que já havia iniciado com a desconfiança socrática das pesquisas sobre a natureza e prosseguiu com o veredito platônico contra a possibilidade de conhecer as coisas sensíveis em permanente mudança, atingiu o ápice com a transformação promovida por Aristóteles da *phýsis* em um âmbito específico da realidade, o qual também poderia e deveria tornar-se objeto de conhecimento científico rigoroso. O texto fundamental em que ocorre essa transformação é a *Física* de Aristóteles, especialmente nos livros I e II. No entanto, não podemos ignorar que toda polêmica como essa, para render bons frutos, precisa acontecer sobre um terreno comum. Aristóteles tem plena consciência desse fato e, em diversas ocasiões, ressaltava a circunstância de os pré-socráticos, ao falarem da *phýsis*, estarem visando, na verdade, o ser<sup>6</sup>. De fato, a ideia de uma presença constante que permanece inalterável em meio à mudança, de onde todas as coisas surgem e para a qual todas devem igualmente retornar, pode ser atestada em quase todos eles, pelo menos desde Anaximandro. Não fosse assim, e a polêmica contra os pré-socráticos seria estéril e teria apenas um sentido didático e/ou mesmo historiográfico. Que Aristóteles experimente uma proximidade maior com os pré-socráticos do que experimentaram Sócrates e Platão fica evidente no fato de, para ele, a *phýsis* possuir um traço de forte identificação com o ser. Daí que ele nomeie este objeto único da “nova” ciência que ele está buscando fundar com a expressão *phýsis tis*, ou seja, certa natureza. Também o reconhecimento de que os pré-socráticos seriam *sophói* em sentido forte<sup>7</sup>, que não estariam preocupados com os bens humanos e sim com a totalidade, podendo também ser facilmente persuadidos, por sustentarem suas posições em verdadeiros raciocínios<sup>8</sup>, testemunha essa identificação.

Ao contrário, porém, do que pretendiam as diferentes doutrinas dos pré-socráticos, para Aristóteles, o ser, em sentido próprio e fundamental, não pode abrigar em si

---

<sup>5</sup> Os que discutem por discutir são aqui os eristas ou dialéticos, especialmente os provenientes da escola de Megara.

<sup>6</sup> *Met.* IV 1005 a 32.

<sup>7</sup> *Ética a Nicômacos*, livro VI ; *Met.* 1005 b 1.

<sup>8</sup> *Met.* IV 1009 a 18.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

determinações contrárias, pois, em sendo assim, não haveria nenhum discurso fiável sobre o mesmo; mais ainda, sequer haveria discurso como esforço legítimo de abrir a realidade dada universalmente a todos para uma experiência possível, capaz de voltar sobre si mesma e conquistar os seus fundamentos. Que algo seja assim e também não assim seria perfeitamente possível em virtude do próprio ser, o que acarretaria a impossibilidade de chegarmos a alguma conclusão a respeito de qualquer coisa mediante a exclusão do que ele não pode ser. O máximo a que poderíamos chegar seria um discurso construído poeticamente destinado a “fingir” uma ordem e uma estabilidade ali onde propriamente não haveria nenhuma<sup>9</sup>. De todo modo, seria o próprio discurso que produziria a ordem a partir de si, mediante a confluência de experiências, somente “em aparência”, discordantes. É desse modo, de fato, que Heráclito falará de uma “harmonia invisível” ou da “convergência dos contrários postos em tensão”. Nada disso pode ser admitido por Aristóteles, e a censura que ele endereçará aos pré-socráticos em geral se resume no entendimento de que aquilo que estes últimos visavam como ser tinha mais de não-ser do que de ser propriamente dito, e isso graças a sua indeterminação essencial: “Portanto, parece que esses filósofos falam do indeterminado; e, acreditando falar do ser, na realidade falam do não-ser, porque o indeterminado é o ser em potência e não em ato.”<sup>10</sup> Na impossibilidade que se encontrava de afirmar alguma coisa, Heráclito, por exemplo, teria se limitado a acenar ou indicar, enquanto seu discípulo “mais radical” acabou reduzido à mudez e ao único ato desesperado de apontar com o dedo<sup>11</sup>. Dada a fama e a repercussão do pensamento de Heráclito, faz parte da estratégia aristotélica enunciar explicitamente o PNC em contraste com a presumida doutrina deste último.

A transformação de Heráclito em Crátilo permitiu a Aristóteles tirar a consequência decisiva que realmente lhe importava: se a realidade fosse em si mesma contraditória o discurso humano jamais teria sido possível e, no entanto, está fora de questão que antes mesmo de estabelecer qualquer crítica às possibilidades humanas de enunciar o real, como faziam os sofistas, já discursávamos silenciosamente conosco (pensamento) e abertamente com os outros, *em intenção das coisas*. O fato inquestionável do discurso parece-lhe mais do que suficiente para demonstrar a impossibilidade de a realidade ser contraditória. É assim que, baseado em nossa incapacidade radical de remontarmos para alguém do discurso, Aristóteles

---

<sup>99</sup> A suposição é a de que ou a ordem e a estabilidade estariam já nas próprias coisas, independentemente do discurso, ou então elas não se dariam de maneira alguma.

<sup>10</sup> *Met.* 1007 b 27.

<sup>11</sup> É assim que Aristóteles converte o traço positivo do discurso heraclítico de acenar preservando em si e protegendo a ambiguidade do real em mera negatividade e impotência, cumulada na insensatez de um discípulo como Crátilo, de quem, no entanto, Platão teria sido aluno durante certo período.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

enunciará aquele que, para ele, deve ser admitido por todos como o princípio mais firme de todos, sob pena de entrarmos em contradição íntima conosco: “É impossível que, ao mesmo tempo, o mesmo atributo pertença e não pertença à mesma coisa, segundo o mesmo aspecto.”<sup>12</sup>»

O princípio mais firme de todos é aquele que já deve possuir quem se dispõe a conhecer qualquer coisa, não sendo, por isso, um princípio hipotético: “Aquilo, porém, que deve conhecer quem se empenha em conhecer, isto ele já deve chegar possuindo.”<sup>13</sup> O princípio que Aristóteles dá a conhecer seria aquele que nos faculta conhecer qualquer coisa. Este é enunciado como o princípio dos silogismos. Ele não é, por conseguinte, algo que se pudesse demonstrar mediante algum silogismo. De fato, uma vez que todo silogismo se estrutura com base no encadeamento de premissas que conduzem, por si mesmas, a uma conclusão, graças ao termo médio, nenhum silogismo seria possível se tudo o que se afirma pudesse também ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, o contrário. Trata-se, assim, da premissa das premissas, ou seja, do ponto de partida obrigatório de toda e qualquer demonstração, pois, para que uma demonstração aconteça de fato, as premissas nas quais ela se baseia devem permanecer não contraditórias.

Antes de toda demonstração deve ser-nos possível sustentar determinada opinião. Opinião não tem aqui o sentido de um ponto de vista meramente subjetivo. Não somos livres para ter ou não ter opinião, para formularmos uma opinião e, logo em seguida, formularmos outra. É dessa “não liberdade” que se nutriam os diálogos socráticos, à medida que, por meio deles, Sócrates buscava colocar seu interlocutor em contradição consigo mesmo. Quem experimentava em si semelhante contradição, tornava-se mais receptivo e dócil à manifestação da verdade. No entanto, parece óbvio que se ninguém nunca sustentasse nada jamais seria possível alcançar a verdade sobre coisa alguma por meio do diálogo. Opinião é assim aquilo que, de início, deve parecer-nos verdade, e não aquilo que tomamos arbitrariamente como tal a partir unicamente de nós mesmos. Opinião possui para Aristóteles o teor do que hoje em dia, nas diversas ciências, chamamos de hipótese, se bem que com um peso e uma envergadura bem maiores<sup>14</sup>. Por isso, Aristóteles pode dizer que “se a opinião

---

<sup>12</sup> *Tò gàr auto háma hypárchein te kai me hypárchein adúnaton to auto kai katà to auto.* Met. 1005 b 19.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1005 b 16.

<sup>14</sup> A chamada reabilitação dos preconceitos realizada pela hermenêutica contemporânea nos permitiu ver isso claramente. A diferença fundamental está em que a opinião não é uma construção deliberada nossa, mas uma posição derradeira que reflete uma inflexão do próprio mundo. Não somos nós que temos opinião, mas é antes a opinião que nos tem e nos faculta ver o que vemos em nossa experiência. Isso não quer dizer, obviamente, que a opinião não possa ser, em larga medida, criticada e superada; quer dizer apenas que é uma ingenuidade o

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

contrária a uma outra é a da contradição, então é impossível que a mesma pessoa sustente que o mesmo é e não é.<sup>15</sup>”

Ao que parece, em última instância, é essa impossibilidade de conviverem opiniões contrárias na mesma consciência, como se ambas fossem válidas, que fundamenta o caráter incontornável do princípio de não contradição. Daí que Aristóteles afirme, num momento anterior de sua argumentação, ser impossível enganar-se a seu respeito<sup>16</sup>. Quer dizer: podemos perfeitamente enganar-nos a respeito de qual das duas opiniões excludentes entre si seja a verdadeira, mas absolutamente não podemos nos enganar a respeito da evidência de elas se excluírem mutuamente. Aristóteles parece admitir como inquestionável a existência de um vínculo entre o modo de ser do real ele mesmo e o nosso modo de experimentá-lo imediatamente, como se não fosse possível ou desejável separar essas duas coisas. Por que deve ser assim?

## 1.2. A demonstração por refutação do PNC

Logo após enunciar o PNC, Aristóteles se dedicará a demonstrar não o princípio ele mesmo, que, como tal, seria indemonstrável, mas a impossibilidade em que nos encontramos de não pressupô-lo. A demonstração por refutação se diferencia de uma demonstração normal pelo fato de começar com uma convocação à qual o adversário, supostamente, não poderia recusar-se. Neste caso, não se deve pedir-lhe que afirme algo que para ele seja, incontestavelmente, verdadeiro, pois então já se estaria requisitando o princípio que cabe demonstrar. Em vez disso, deve-se tão somente pedir que ele signifique algo que possua significado para si e para os outros. Se ele concede isso e admite algo, mesmo que este algo seja inexistente, já precisou supor algo determinado fora da demonstração. Quem se recusasse a esse ato de significar não mereceria nenhuma consideração, pois ele mesmo já teria se excluído do intercuro humano e seria semelhante a uma planta (*phytón*)<sup>17</sup>. É assim o próprio nome, à medida que este é pronunciado, que recusa a admissão de uma infinidade de significados, todos eles igualmente plausíveis. Este seria o caso, por exemplo, se homem e não-homem pudessem significar a mesma coisa. O próprio nome, na medida em que é pronunciado, viabiliza que pensemos e nos comuniquemos uns com os outros. Fora da

---

propósito de poder viver livre de toda e qualquer opinião, a qual resulta do desconhecimento de nossa historicidade essencial. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

<sup>15</sup> Met., 1005 b 28.

<sup>16</sup> Ibid., 1005 b 11.

<sup>17</sup> Ibid., 1006 a 15.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

intencionalidade característica do ato de significar já não poderia haver pensamento e discurso algum. É claro que aqui, através desse significado unitário do nome ao qual visariamos espontaneamente, se coloca a própria substância. *Só podemos dizer algo que tenha significado deixando-nos dizer pela substância.* É essa a aposta de Aristóteles na demonstração por refutação do PNC. Ora, esse não seria o caso se o ato de pensar e de dizer fossem equivalentes a um livre representar, destituído de toda vinculação àquilo que o nome impõe como devendo ser representado. Na verdade, Aristóteles está supondo que pensar e dizer só são possíveis à medida que acolhemos previamente a substância, pois, do contrário, não chegaríamos a pensar e a dizer nada de determinado. Até para sermos dialéticos ou sofistas, que são aqueles que pretendem poder saltar a necessária significação de algo uno para poder dizer ou pensar, temos de admitir que isto, pelo menos, seja irrecusável: “que o ser ou não ser nome significa algo determinado.”<sup>18</sup>

Para Aristóteles, pensar e dizer significam deixar-se vincular à substância, que outra coisa não é do que a própria entidade dos entes. Se tivéssemos de estabelecer a cada vez o significado dos nomes que empregamos não poderíamos pensar e nem dialogar uns com os outros. O extraordinário está precisamente neste fato: que sempre já pressupomos que os nomes significam algo determinado. Isso é o que absolutamente não carece demonstrar, pelo fato mesmo de não carecer de nenhuma demonstração para estar vigente. Seria ridículo pretender provar a possibilidade de dizer coisas contrárias mediante a simples verbalização destas, uma vez que “a dificuldade não está nisto de se é possível o mesmo ser e não ser homem quanto ao nome, mas sim quanto à coisa mesma(*to prāgma*).”<sup>19</sup> Ou o nome nos põe diante de algo determinado ou então ele já não é nome algum, estando, desse modo, privado da própria possibilidade de nomear. Em outro contexto, Aristóteles se refere às “disposições da alma”( *pathémata tês psychês*) como sendo aquilo que permanece sempre o mesmo sob a diversidade dos símbolos linguísticos, sejam eles escritos ou sonoros, e que refletem, como representações ou imagens, as próprias coisas<sup>20</sup>. Com isso, o que ele pretende dizer é que a unidade do nome, mesmo que este varie conforme as línguas, está assegurada em virtude da intencionalidade da alma presente no ato mesmo de significar, a qual reflete as coisas tais como são em si mesmas. Tudo quanto seja de fato um nome pode ser substituído por sua

---

<sup>18</sup> Met., 1006 a 29.

<sup>19</sup> Ibid., 1006 b 20.

<sup>20</sup> *Da interpretação*, 16 a 4.



Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

definição, a qual expressa a essência daquilo de que ele é nome e manifestaria, com precisão, a unicidade do ato de significar.

Por mais que Aristóteles insista no fato de os nomes enviarem às próprias coisas, são as definições que expressam, para ele, com maior fidelidade e exatidão, o vínculo com a coisa, isto é, com o pensamento da coisa. O que está sendo buscado aqui é a identificação do ser com o pensamento do ser. O único ser que importa é aquele que já condicionou o pensamento a ser não contraditório.

Essência, para Aristóteles, significa o que no próprio ato de significar se manifesta como inalterável: “Pois um era o que significava e era isto a essência de algo, mas significar a substância significa que o ser para o mesmo não seja algo outro.”<sup>21</sup> Estamos sempre, quando significamos, nos reportando a uma identidade que, por si mesma, não admite ser confundida com mais nada. Esse ser zeloso de sua própria inalterabilidade é o que Aristóteles chama de substância, o qual se impõe como tal ao pensamento e ao discurso.

Parece que não podemos considerar tal ser como um simples dado. Nem tampouco é o ato de significar quem o cria, como pela primeira vez. Esse apego da substância à sua própria identidade, essa resistência a toda alteração que desfigure a essência, parece muito mais indicar a presença de algo vivo do que a de um simples dado verificável. Nesse sentido, tudo quanto se manifesta sendo e possui um modo próprio de manifestação que o torna irreduzível a tudo mais é uma unidade que permite ser conhecida e que pode ser expressa univocamente mediante a definição de sua essência. Dizendo de outro modo: a essência é o próprio acontecimento da essência<sup>22</sup>.

Que a substância e a essência pareçam a Aristóteles algo vivo e não um simples dado verificável fica manifesto na ocasião em que este se contrapõe aos que julgam tudo ao modo de acidente. Eis a passagem: “Em geral, os que se pronunciam desse modo destroem a substância e a essência.”<sup>23</sup> Esta é a razão pela qual Aristóteles cuida com tamanha obstinação de combater os negadores do PNC, pois estes colocariam o próprio ser em ameaça. Da mesma

---

<sup>21</sup> Met., 1007 a 25.

<sup>22</sup> É esse caráter de puro acontecimento da essência que Aristóteles parece querer exprimir com a expressão *tó ti ên einai*, que diz literalmente: “o que era ser”, e que pode ser compreendido como um “em sendo ser”, alguém do qual já não se pode recuar. O traço de passado da essência contido na expressão “o que era ser” aponta para a precedência do ser sobre o dizer e o pensar de que falamos no início deste trabalho. Que essa precedência não seja simplesmente “temporal”, no sentido de que o ser devesse ser constatado antes do ato de dizer e de pensar, não quer dizer que não se possa falar de anterioridade em outro sentido bem mais fundamental, qual seja, no sentido de condição de possibilidade. É assim que a respiração, por exemplo, vem a ser a condição de possibilidade do aparelho respiratório, o que não nos impede de constatar a formação cronologicamente anterior dos pulmões. Afinal, não respiramos para ter pulmões, e sim o contrário.

<sup>23</sup> Met., 1007 a 20. O verbo *anairéo* significa suprimir, destruir, mas também fazer morrer, matar.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

forma, o comportamento destes últimos manifesta uma falta de formação(*apaideusía*) capaz de colocar em risco inclusive o ser do homem. Tratar-se-ia, no fundo, de uma incapacidade: a de não se perceberem lançados no mundo, tendo que afirmar ou negar, admitido que, tanto num caso como no outro, pretendem estar na verdade, e também a incapacidade de assumir ter de preferir ou não preferir algumas coisas em vez de outras, assumindo que todas elas se apresentam de modo determinado. Essa incapacidade, sendo uma espécie de cegueira, constitui bem mais do que um simples comportamento inconsequente<sup>24</sup>. Tudo se passa como se, ao buscarem dissimular para si mesmos o fato de possuírem crenças e convicções a respeito das coisas, estes que assim procedem buscassem, na verdade, esvaziar toda e qualquer opinião de sua sustentação última no próprio ser. Daí a repreensão de Aristóteles. Há uma importante passagem da *Ética a Nicômacos* na qual a mesma coisa é dita a respeito daqueles que se refugiam na filosofia (dialética) a fim de escaparem à necessidade de, pela ação, se tornarem de fato homens dignos. É como se Aristóteles estivesse dizendo: para ser filósofo é preciso primeiro ser homem, e não uma simples planta. Mas ser homem significa aqui assumir que as coisas já se apresentam de determinado modo. Ser homem significa poder encarar as coisas assim mesmo como elas se apresentam, e não buscar fugir desse condicionamento. Quando Aristóteles afirma ser necessário refutar pela força os que discorrem apenas pela graça do discurso, o que ele pretende, na verdade, é tomar o discurso destes últimos, “constituído só de nomes e palavras”<sup>25</sup>, e sem nenhum raciocínio baseado na própria coisa, como sendo capaz de colocá-los em contradição consigo mesmos. Ora, isso só se faz possível se o próprio nome e as próprias palavras possuírem uma presença que não se deixa simplesmente manipular conforme as intenções arbitrárias de cada um.

### 1.3. A crítica ao relativismo de Protágoras

Ao contrário do que acontece quando se esforça em combater a postura daqueles que “exigem demonstração para tudo”, a argumentação voltada mais diretamente para os pré-socráticos e para Protágoras, que, aos olhos de Aristóteles, tira as consequências decisivas daquela tradição de pensamento, será de outra natureza. Aqui a disputa se dá no próprio terreno filosófico e se destina aos que podem ser “facilmente persuadidos”. Enquanto o “erro”

---

<sup>24</sup> Esse comportamento aparece no romance de F. Dostoiévski *Os demônios* como traço marcante de personalidade do nihilista Stavróguin, um dos personagens mais terríveis e repugnantes da literatura universal, descrito nos seguintes termos pelo suicida e suposto redentor da humanidade Kirilov: “Stavróguin, quando crê, não crê que crê. Mas quando não crê, não crê que não crê.” *Obra completa (vol. III)*. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p. 1998.

<sup>25</sup> Met., 1009 a 20.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

dos primeiros se baseava em uma terrível “falta de formação”, que não reconhecia nenhuma vinculação necessária à *Verdade*, estes últimos serão aqueles que sempre buscaram e amaram “a verdade possível”<sup>26</sup>, mesmo que, segundo Aristóteles, essa busca tenha se revelado um esforço inglório e desanimador de “perseguir pássaros em pleno voo”<sup>27</sup>. Por verdade cabe entender aqui um espaço de encontro já acessível e aberto, em virtude do qual o que nos vem ao encontro nos reivindica e nos orienta em nossa experiência mais comum e imediata. Ora, não resta dúvida de que esse real acessível deve coincidir com aquilo que os nossos sentidos identificam primeiramente como tal, a saber: as coisas sensíveis. Aristóteles atribui a origem do relativismo professado por Protágoras, que, segundo Platão, acreditava ser o homem, enquanto indivíduo, medida de todas as coisas<sup>28</sup>, ao fato de os pré-socráticos tomarem em consideração unicamente as coisas sensíveis. Como nestas últimas há uma boa dose de indeterminação, eles teriam se pronunciado de modo verídico e plausível (*eikótos*), sem, no entanto, dizerem a verdade<sup>29</sup>.

O que acaba desencadeando o relativismo é o fato, amplamente reconhecido, de que muitas vezes experimentamos as mesmas coisas de maneira discordante, dependendo de nosso estado subjetivo. Se estivermos doentes, um vinho doce nos parecerá amargo; se estivermos distantes, algo bem grande pode nos dar a impressão de ser pequeno, e assim por diante. Ora, aquilo que a maioria de nós experimenta e admite como meramente accidental, devido a fatores circunstanciais (doença, distância, imprecisão dos sentidos), os relativistas generalizam para a nossa situação total no mundo. Desse modo, nada nos impediria de julgar que tudo quanto acreditamos estar percebendo tal como verdadeiramente é não passasse de uma completa ilusão. De fato, não haveria porque buscar transpor a diversidade dos pontos de vista, pois esta se fundaria, em última instância, no fato irreduzível de que cada um enxerga as coisas e as julga em função daquilo que imediatamente sente<sup>30</sup>. O ser sensível nos deixaria

<sup>26</sup> *tò endechómenon alethès*. Ibid., 1009 b 34.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> *Teeteto*.

<sup>29</sup> Ibid., 1010 a 5.

<sup>30</sup> A razão decisiva para o relativismo de filósofos como Anaxágoras, Demócrito e Parmênides, além da redução de todas as coisas às coisas sensíveis, reside também na identificação da inteligência com a percepção sensível, e no entendimento desta última como uma espécie de alteração. Em uma passagem capital do *De anima*, entretanto, Aristóteles demonstrará que a percepção sensível possui certa impassibilidade que lhe permite identificar o percebido em meio ao impacto da sensação. (II, 12, 424 a 17) Não é a inteligência que capta o doce por intermédio da língua, mas o paladar ele mesmo, como *dýnamis*, que percebe este último em sua forma(*eidos*). Desse modo, sem dúvida, não poderia haver percepção sensível sem a alteração do respectivo órgão sensiente, mas a percepção ela mesma não é essa alteração. Quanto à inteligência, ela teria a especificidade de ser impassível. Como não é provida de nenhum órgão específico, ela não sofre em si mesma nenhuma alteração, estando livre para perceber todos os inteligíveis, independentemente de sua intensidade.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

sempre inseguros sobre se ele é realmente tal como se mostra agora ou de alguma outra maneira, que não conseguimos detectar no momento. Por isso, inclusive, Platão julgou necessário abandonar essa região de grande instabilidade e constituir a ciência, unicamente, a partir das ideias eternas e imutáveis.

Uma vez mais nos deparamos com a suposição de que as coisas sejam, ao mesmo tempo, assim e não assim, o que é recusado pelo princípio de não contradição. Porém, em lugar de abandonar, pura e simplesmente, a região do sensível, Aristóteles buscará reconhecer a verdade, primordialmente, neste plano. Sem dúvida, não podemos ignorar que não somente os nossos sentidos, mas também as próprias coisas percebidas sensivelmente passam por constantes transformações: o mesmo vinho de doce pode passar a amargo. Temos de reconhecer, todavia, que se não houvesse nenhuma estabilidade ao longo dessas transformações, uma vez que somos seres que experimentam o mundo através dos sentidos, não somente o conhecimento e a ciência seriam impraticáveis, mas também a própria vida em geral. Para que a vida em geral possua uma orientação prática para a sua própria preservação, é preciso que as coisas que experimentamos não se desfigurem constantemente, tornando-se, a cada vez, irreconhecíveis. Da mesma forma, os sentidos não podem estar sempre nos enganando em nossas percepções, mas apenas de modo episódico.

Na verdade, só podemos conhecer aquilo que permanece idêntico a si mesmo, ainda que essa identidade se manifeste em meio à mudança. Pode-se mesmo dizer que só percebemos mudança em sentido quantitativo ou qualitativo quando a remetemos àquilo que permanece invariável: o número, a qualidade. Nesse sentido, também as outras categorias, como a qualidade e a quantidade, possuem algo de substancial. Depois de constatar que a suposição segundo a qual os contrários subsistem juntos em ato se deve à redução de toda a realidade ao plano do sensível, Aristóteles demonstra que, ao contrário do que acreditavam ou pareciam acreditar os pré-socráticos, nenhum sentido particular *diz* sobre a mesma coisa que ela é assim e, simultaneamente, não assim: “Sobre a cor julga a vista e não o paladar, já sobre o gosto de algo o paladar é quem julga e não a vista; cada um desses, ao mesmo tempo, jamais diz sobre a mesma coisa que ela é assim e, simultaneamente, não assim.”<sup>31</sup> Quando Aristóteles diz que um sentido não pode enganar-se a respeito de uma qualidade em si mesma, ele está reconhecendo que a qualidade é, em certo sentido, substância, à medida que

---

Cabe, porém, destacar que, para Aristóteles, sem imagens, e, portanto, sem sensação, a alma jamais pensaria coisa alguma.

<sup>31</sup> Met. 1010 b 16.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

permanece idêntica a si mesma. “Mas o doce, ao menos enquanto existe, jamais muda; ele, ao contrário, sempre diz a verdade sobre si mesmo, e é, por necessidade, tal como será adiante.”<sup>32</sup> De fato, não podemos dizer que seja o doce ele mesmo que muda e se torna amargo. Podemos apenas dizer que o vinho, de doce que era, acabou por se tornar amargo ou amargar. Em *De anima*, Aristóteles mostra que a possibilidade do falso se deve, sobretudo, à entrada em cena do sentido comum, o qual, ao relacionar entre si os dados percebidos pelos diferentes sentidos, constrói afirmações distanciadas do imediato da percepção. É assim que o sentido comum constrói a proposição: “este amarelo é amargo”, a qual, em seguida, produz o entendimento de que “se é amarelo é amargo”, podendo este último revelar-se falso. Enquanto opera por si mesmo, nenhum sentido nos leva ao engano sobre o ser das coisas.

#### 1.4. Considerações finais

É característica de Aristóteles a convicção de que há uma passagem, até certo ponto, natural entre a frase construída sensivelmente, por exemplo: “este amarelo é bile”, que representa a construção do objeto pelo sentido comum, e a frase articulada em discurso significativo: “A bile é amarela”, onde a primeira deixa-se facilmente converter na segunda. Já se chamou a atenção para o caráter problemático e nada evidente dessa conversão<sup>33</sup>. De todo modo, pode dar-se que, segundo certa perspectiva, isso que vem a ser a cor não seja mera propriedade de algo, mas antes a sua plena força de evidenciação. Nesses casos, é a cor que nos revela, positivamente, o que alguma coisa é em si mesma, sem que nos sintamos incomodados com a imprecisão de tal discurso. Parece inclusive que o discurso significativo não é apenas capaz de nos dizer algo sobre alguma coisa, mas, por vezes, alcança colocar-nos diante dela, como que pela primeira vez. Para que isso seja possível, no entanto, ele deverá ser capaz de preservar a ambiguidade dos nomes, em lugar de buscar suprimi-la, a fim de permitir que eles nos falem desde a sua estranheza, patenteando-nos um mundo e facultando-nos o silêncio admirativo. O pensar e o dizer não seriam, então, um esforço de determinação fundante e nem o ser seria a condição de possibilidade de ambos. Pensar e dizer seriam antes a maneira como nos confiamos ao aberto do possível, sem pretender esgotá-lo por meio de definições.

Tal pensar e dizer não teme a ambiguidade dos nomes nem pretende substituí-la pela precisão das definições. No fato de que os nomes sejam em si mesmos ambíguos ele enxerga

---

<sup>32</sup> Ibid., 1010 b 23.

<sup>33</sup> CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos: Contos da fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999, p. 174.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

a possibilidade mais extrema e radical de nomeação. Assim, por exemplo, Heráclito nos diz em um de seus fragmentos que “o raio conduz todas as coisas que são”. Ora, é claro que não nos cabe aqui entender a palavra raio ao modo de uma substância, que simplesmente devesse ser identificada de maneira irreduzível, e sim ao modo de uma experiência não redutível, ou seja, ao modo de um verdadeiro acontecimento de sentido. O instantâneo do raio deixa de ser uma espécie de propriedade/característica *do raio*, como se o raio pudesse ser alguma coisa fora do raiar, e se torna verdadeira convocação para uma escuta recolhida do sentido, o qual vem à tona unicamente por intermédio desse nome. *O raio aqui não é nada antes do dizer que o nomeia*, aparecendo, de modo extraordinário, como evocação do que resiste a ser nomeado<sup>34</sup>. Ele não é metáfora ou símbolo de algo outro, para sempre inacessível; ele é ele mesmo sendo também e ao mesmo tempo outro. No raio de Heráclito brilha, como pela primeira vez, o princípio velado de todas as coisas: o fato mesmo de que elas sejam, podendo, igualmente, não ser. O raio é o fazer-se da própria luz, sua luminosidade inseparável do aparecimento das coisas, a qual não pode ser derivada de nenhuma causa. Por detrás dessa luminosidade, do súbito fazer-se visível de tudo, não há nada, nem mesmo o sol, pois este também se torna visível unicamente através dessa luminosidade. Somente mediante tal suspensão, torna-se possível que uma coisa se destaque e apareça, despertando a admiração e suscitando o empenho de investigação.

Por outro lado, parece ser uma instância absolutamente legítima esta de sempre procurar determinar, de maneira a mais inequívoca possível, o sujeito sobre o qual se está a discorrer, a fim de afastar possíveis má interpretações. Todo diálogo, para ser produtivo, deve começar exatamente por um empenho desse tipo. O princípio de não contradição permanece válido em geral e não pode ser limitado a nenhum domínio específico da experiência humana, como pretendia o lógico Jan Lukasiewicz em seu famoso artigo traduzido recentemente para o português<sup>35</sup>. É que sempre a nossa experiência se volta, de início, para as coisas que já ganharam positividade e que demandam ser esclarecidas de maneira inequívoca, isto é, sem

---

<sup>34</sup> Para poder nomear desse modo é preciso frequentar um espaço de encontro privilegiado e insólito a partir do qual aquilo que se experimenta não possui propriamente um nome, por mais que sempre se possa nomeá-lo deste ou daquele modo. As possibilidades de nomeação se revelam maiores do que aqueles que um nome normalmente comporta.

<sup>35</sup> O referido artigo intitulado “Sobre a lei de contradição em Aristóteles” encontra-se publicado em ZINGANO, M. (org.) *Sobre a metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2005. Nele, Lukasiewicz defende a tese de que, em virtude dos avanços da lógica simbólica, o princípio de não contradição teria a sua validade restringida ao domínio ético-prático, por ser “a única arma de que dispomos contra o engano e a mentira”. Ora, precisamente esse “domínio” representava, aos olhos de Aristóteles, o espaço de jogo fundamental em que se jogava a totalidade da existência humana, não cabendo restringi-lo de nenhuma forma.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

ambiguidades, em seu próprio âmbito de origem. Ninguém pode simplesmente saltar essa vinculação e pretender que tanto faz ter ou não convicções fundadas sobre as coisas. Precisamos sempre poder rever e reavaliar aquilo que tomamos como já estabelecido. O que nos parece excessivo é a pretensão de que essa instância tenha de estar operando desde o início de maneira normativa, a tal ponto que todo discurso significativo, para ser significativo, devesse buscar, de antemão, precisar aquilo sobre o que irá discorrer, pois se não o fizesse já seria imediatamente classificável como insignificante. Este parece ser o caso do julgamento de Aristóteles sobre Heráclito.

Por outro lado, é claro que a aceitação da ambiguidade bem como o enfraquecimento do caráter normativo do princípio de não contradição, em seu apelo a uma identidade estrita imanente ao ato de significar, traz como consequência inevitável uma maior vulnerabilidade do discurso como instrumento de estabelecer a verdade. Nenhum âmbito da vida pode ser protegido e assegurado contra essa vulnerabilidade. Ao abandonarmos o conforto do princípio de não contradição, somos remetidos de volta àquela instância primeira em virtude da qual o discurso ganha a densidade de um dizer: a integridade do fenômeno<sup>36</sup>, que é o que nos acostumamos a chamar de verdade. Poder experimentar a consistência do dizer menos em sua exatidão e/ou verificabilidade e mais naquilo que ele abre e torna acessível significa compreender que a tarefa permanente de nossa existência é a tarefa da interpretação. Não há nada que possa ser estabelecido como estando em vigor primeiramente fora de toda e qualquer ação de interpretar, e que pretenda valer de forma absoluta. É na e para a interpretação que uma coisa, qualquer coisa, pode aparecer tal como é em si mesma, inclusive nós mesmos. Interpretar não é, portanto, de forma alguma, uma iniciativa da nossa subjetividade; pelo contrário, é o modo e o alcance de nossa interpretação que determina aquele que de fato somos. Interpretar, nesse sentido, significa assim permitir que algo aconteça. Não seria essa a nossa suprema liberdade? Necessitaríamos ainda de proteção contra esta última?

## BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_. *Física*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

---

<sup>36</sup> O sem nome.

Moraes, Francisco de  
Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problematique aristotélicienne*. Paris: PUF-Quadrige, 2002.
- BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger: Philosophie grecque*. Paris: les editions de Minuit, 1973.
- BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos I*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2010.
- BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et antropologique de l'ontologie*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- WIELAND, W. *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.
- ZINGANO, M.(org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005.

[Recebido em outubro 2010; aceito em dezembro 2010.]